

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 15

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. DDr. Heinz Giesen, Postfach 1361, D-5202 Hennef
Ass. Prof. Dr. Walter Pratscher, Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien
Prof. Dr. Udo Schnelle, Kochstraße 6, D-8520 Erlangen

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1990. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20 / Austria

INHALTSVERZEICHNIS

HEINZ GIESEN

Im Dienst der Einheit	5
---------------------------------	---

WILHELM PRATSCHER

Der Standort des Herrenbruders Jakobus im theologischen Spektrum der frühen Kirche	41
---	----

UDO SCHNELLE

Perspektiven der Johannesexegese	59
--	----

ALBERT FUCHS

Offene Probleme der Synoptikerforschung	73
---	----

ALBERT FUCHS

Die »Seesturmperikope« Mk 4,35–41 parr im Wandel der urkirchlichen Verkündigung	101
--	-----

REZENSIONEN

Aland K. - Meurer S., Wissenschaft und Kirche (Fuchs)	140
Baarda T., Text and Testimony (Fuchs)	139
Barnikol E., Das entdeckte Christentum (Fuchs)	144
Barrett C. K., Das Evangelium nach Johannes (Fuchs)	169
Berger K., Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza (Langer)	214
Besier G. - Gestrich Ch., 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin (Fuchs) .	141
Betz H. D., Hellenismus und Urchristentum (Fuchs)	136
Corley B., Colloquy on New Testament Studies (Fuchs)	153
Davies W. D. - Allison D. C., Commentary on the Gospel According to Saint Matthew (Fuchs)	158
Drewermann E., Das Markusevangelium (Fuchs)	161
Evang M., Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit (Fuchs)	149
Farmer W. R., Jesus and the Gospels (Fuchs)	151
Fortna R. H., The Fourth Gospel and its Predecessor (Niemand)	176
Frankemölle H. - Kertelge K., Vom Urchristentum zu Jesus (Fuchs)	137
Gebauer R., Das Gebet bei Paulus (Oberforcher)	183
Gielen M., Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik (Fuchs)	194
Godet F., Das Evangelium des Johannes (Fuchs)	170
Gräßer E., An die Hebräer (Fuchs)	195
Habermann J., Präexistenzaussagen (Schnelle)	209
Hampel V., Menschensohn und historischer Jesus (Fuchs)	208
Herrnbrück F., Jesus und die Zöllner (Weißengruber)	200
Hurth E., In His Name (Weißengruber)	202

Jaspert B., Theologie und Geschichte (Fuchs)	136
Kaut Th., Befreier und befreites Volk (Fuchs)	166
Kern W.-Pottmeyer H. J.-Seckler M., Handbuch der Fundamentaltheologie	222
Kertelge K. - Holtz T. - März C. P., Christus bezeugen (Fuchs)	138
Kiilunen J., Die Vollmacht im Widerstreit (Fuchs)	163
Kosch D., Eschatologische Tora (Fuchs)	205
Kraus H.-J., Julius Schniewind (Kogler)	146
Kühschelm R., Verstockung, Gericht und Heil (Fuchs)	173
Lannert B., Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch J. Weiß (Fuchs)	148
Lenhardt P. - Osten-Sacken P. v. d., Rabbi Akiva (Fuchs)	213
Leutzsch M., Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im »Hirten des Hermas« (Pratscher)	218
Lips H. von, Weisheitliche Traditionen (Fuchs)	207
Loader W. R. G., The Christology of the Fourth Gospel (Weißengruber)	180
Lüdemann G. - Schröder M., Die Religionsgeschichtliche Schule (Niemand)	143
Marquardt F.-W., Das christliche Bekenntnis (Fuchs)	221
Meyer R., Zur Geschichte und Theologie des Judentums (Fuchs)	212
Moeller B., Theologie in Göttingen (Fuchs)	142
Neudorfer H.-W., Die Apostelgeschichte des Lukas, I (Fuchs)	181
Neudorfer H.-W., Die Apostelgeschichte des Lukas, II (Fuchs)	182
Otto W., Freiheit in der Gebundenheit (Fuchs)	150
Prieur J. M., Acta Andreae (Fuchs)	217
Rau E., Reden in Vollmacht (Fuchs)	204
Roloff J., Exegetische Verantwortung (Fuchs)	135
Ruager S., Hebräerbrief (Fuchs)	196
Schäfer K., Gemeinde als »Bruderschaft« (Fuchs)	183
Schmeller Th., Paulus und die »Diatriben« (Weißengruber)	185
Schmithals W., Der Römerbrief (Fuchs)	188
Schneemelcher W., Neutestamentliche Apokryphen, I (Fuchs)	215
Schnelle U., Antidoketische Christologie (Fuchs)	179
Schoedel W. R., Die Briefe des Ignatius von Antiochien (Fuchs)	220
Schottroff L., Befreiungserfahrungen (Fuchs)	212
Sellin G., Der Streit um die Auferstehung (Weißengruber)	191
Simonis W., Der gefangene Paulus (Fuchs)	190
Sylva D. D., Reimagining the Death of the Lukan Jesus (Fuchs)	168
Taeger J.-W., Johannesapokalypse (Schnelle)	197
Theißen G., Lokalkolorit (Fuchs)	198
Theobald M., Fleischwerdung (Schnelle)	171
Thiede C. P., Das Petrusbild (Fuchs)	211
Tuckett C. M., Synoptic Studies (Fuchs)	156
Vincent J. M., Leben und Werk des frühen E. Reuss (Fuchs)	145
Wengst K., Bedrängte Gemeinde (Fuchs)	175
Zahn Th., Brief an die Galater (Fuchs)	193

Perspektiven der Johannesexegese

I. Einleitung

Die Johannesforschung befindet sich in einer Situation des Umbruchs.¹ Einerseits werden gängige Erklärungsmuster wiederholt. So bilden die Entstehungs- und Interpretationstheorien zum Johannesevangelium von R. Bultmann² oder G. Richter³ nach wie vor in Variationen die argumentative Grundlage zahlreicher Beiträge. H. Köster lehnt sich in einem jüngst erschienenen Lexikonartikel so stark an die Position Bultmanns an, als hätte es seit 1941 keine weiterführende Johannesforschung gegeben.⁴ J. Becker spricht einfach das Verdikt der Unwissenschaftlichkeit über Interpretationen aus, die seiner eigenen, letztlich R. Bultmann reproduzierenden Auslegung konträr gegenüberstehen.⁵ R. Fortnas neuestes Buch⁶ knüpft stark an sein »Gospel of Signs«⁷ an und nimmt leider die neuere Kritik an der »Semeia-Quelle« nicht auf.⁸ Die Theorien G. Richters bilden teilweise unhinterfragt die Basis ganzer Monographien.⁹

¹ Es ist nicht die Absicht dieses Beitrages, einen detaillierten Forschungsüberblick zu geben (vgl. dazu die Forschungsberichte von R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel*, Minneapolis, 1975; H. Thyen, in: ThRu 39.42.43.44 und J. Becker, in: ThRu 47.51), sondern eine Interpretationsperspektive zu entwickeln.

² Vgl. hier bes. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (hg. v. O. Merk), Tübingen 1984, 354–445.

³ Vgl. G. Richter, *Studien zum Johannesevangelium* (BUNT, 13), Regensburg 1977.

⁴ Vgl. H. Köster, *Johannesevangelium*, in: EKL II, 840–843.

⁵ Vgl. J. Becker, in: ThRev 84 (1988) 370–372.

⁶ R. T. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, Edinburgh 1988. Ähnlich wie Fortna argumentiert U. C. v. Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel. Recovering the Gospel of Signs*, Wilmington 1989, der ebenfalls die neuere Kritik an der »Semeia-Quelle« nicht zur Kenntnis nimmt.

⁷ R. T. Fortna, *The Gospel of Signs* (SNTS MS, 11), Cambridge 1970.

⁸ Vgl. W. J. Bittner, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium* (WUNT, 2/26), Tübingen 1987; U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (FRLANT, 144), Göttingen 1987, 87–194. Vgl. zur Kritik an Fortna auch F. Neyrinck, in: ETL 65 (1989) 167–170. Zur Kritik an der Existenz einer »Semeia-Quelle« vgl. zuletzt D. Marguerat, La »source des signes« existe-t-elle? Réception des récits de miracle dans l'évangile de Jean, in: J.-D. Kaestli - J.-M. Poffet - J. Zumstein (Hgg), *La communauté johannique et son histoire*, Genf 1990, 69–93.

⁹ Vgl. J. Wagner, *Auferstehung und Leben. Joh 11,1–12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte* (BUNT, 19), Regensburg 1988.

Andererseits eröffnen sich Zugänge zum Johannesevangelium, die bewährte Methoden mit neuen Fragestellungen kombinieren. Literaturwissenschaftliche Betrachtungsweisen nehmen die synchrone Gesamtstruktur des Evangeliums in den Blick und lösen sich vom Primat einer extensiven Literarkritik.¹⁰ Literatursoziologische Fragestellungen ermöglichen einen Einblick in das Selbstverständnis der johanneischen Schule, indem sie die pragmatische Funktion spezifisch johanneischer Denk- und Redeformen herausarbeiten.¹¹ Linguistische Präzisierungen der Textfassung und Textanalyse führen zu einem vertieften Verständnis johanneischer Aussagen.¹² Auch innerhalb des herkömmlichen Methodenkanons verliert die extensive Literarkritik als Basis der literarischen Analyse des Johannesevangeliums an Bedeutung, weil die Aporien eines solchen Vorgehens immer deutlicher werden.¹³ Weder einzelne »Quellenschriften« (z. B. die sogen. »Semeia-Quelle«) noch eine durchgehende »Grundschrift« lassen sich methodisch exakt rekonstruieren. Da es keine Parallellüberlieferungen gibt,¹⁴ müssen ausschließlich werkimmanente Anhaltspunkte herangezogen werden. Sprachliche¹⁵ oder theologische¹⁶ Eigentümlichkeiten angeblicher »Quellen« lassen sich aber nicht überzeugend herausarbeiten, wodurch die subjektive Einschätzung des Exegeten ein methodisch nicht mehr kontrollierbares Gewicht bekommt. Die Annahme sekundärer Überarbeitungsschichten beruht ebenfalls auf Vorentscheidungen der Exegeten, die jeweils bestimmen, was als vereinbar oder widersprüchlich zu gelten hat und wo

¹⁰ Vgl. z. B. R. A. Cullpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983; J. Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte* (SBB, 16), Stuttgart 1988.

¹¹ Vgl. T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium* (WMANT, 56), Neukirchen 1984.

¹² Vgl. hier z. B. F. Mußner, *Die »semantische Achse« des Johannesevangeliums. Ein Versuch*, in: H. Frankemölle - K. Kertelge (Hgg.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (= Fs. J. Gnilka), Freiburg 1989, 246–255; M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos* (NtA, 20), Münster 1988.

¹³ Vgl. zur neueren Methodendiskussion Schnelle, *Antidoketische Christologie*, 11–86; Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte*, 13–82; H. Thyen, *Johannesevangelium*, in: TRE XVII, 200–225; M. Hengel, *The Johannine Question*, London 1989, 83–96. 198–206. Nach wie vor von Wert: E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (NTOA, 5), Freiburg/Schweiz - Göttingen ²1987.

¹⁴ Deshalb kann die Zwei-Quellen-Theorie auch nicht die Plausibilität extensiver johanneischer Literarkritik stützen, wie J. Becker wiederholt suggerieren will (vgl. Becker, *ThRu* 47 [1982], 295; *ThRev* 84 [1988], 370).

¹⁵ Vgl. dazu E. Ruckstuhl, *Sprache und Stil im johanneischen Schrifttum*, in: *ders.*, *Die literarische Einheit*, 304–331.

¹⁶ Zur angeblichen »Theologie« einer »Semeia-Quelle« vgl. Schnelle, *Antidoketische Christologie*, 181f.

Redaktoren am Werk waren.¹⁷ Demgegenüber muß als methodisches Prinzip gelten: Nicht die Möglichkeit, sondern allein die unbedingte Notwendigkeit umfangreicher literarkritischer Hypothesen muß nachgewiesen werden. Es gilt zu zeigen, daß die Texte nur dort einen guten Sinn ergeben, wo sie angeblich ursprünglich standen. Diese methodischen Anforderungen wurden bisher für das Johannesevangelium nicht eingelöst, es dominiert nach wie vor das Argument des scheinbar »ursprünglichen« und damit »besseren« Textsinnes, den der Exeget jeweils festlegt. Die methodologischen Insuffizienzen extensiver Literarkritik¹⁸ legen es nahe, einen anderen Weg zur Entschlüsselung der johanneischen Frage einzuschlagen.

Weil die vorliegende literarische und theologische Gestalt des Johannesevangeliums nicht das Resultat mehr oder weniger verunglückter Redaktions- und Kombinationsarbeit ist, sondern unmittelbarer Ausdruck eines imposanten theologischen Aussage- und Gestaltungswillens, erschließt sich vom besonderen johanneischen Denken her auch die vorliegende Form des Evangeliums.¹⁹ Johannes erfährt und bedenkt das Christusgeschehen in einer spezifischen Weise, und von diesem Denkansatz her eröffnet sich auch ein Zugang zu den literarischen Besonderheiten des Evangeliums.

II. Der Ausgangspunkt des johanneischen Denkens

Die Entfaltung des Christusgeschehens im Johannesevangelium vollzieht sich als geistgewirkte nachösterliche Anamnese.²⁰ So verbindet Johannes mit der Tem-

¹⁷ Ein geradezu klassisches Beispiel sind die johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–17,26), vgl. dazu einerseits J. Becker, Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, in: ZNW 61 (1970) 215–246, andererseits U. Schnelle, Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, in: ZNW 80 (1989) 64–79.

¹⁸ Damit wird nicht eine Literarkritik abgewiesen, die unter der Arbeitsprämisse der kompositionellen wie theologischen Einheit eines Werkes die vom Autor übernommenen Traditionen herausarbeitet. Diese Form einer primär auf begrenzte Texteinheiten angewandten Literarkritik ist im Gegenteil unabdingbare Voraussetzung einer redaktionsgeschichtlichen Arbeitsweise, die religions-, traditions- und formgeschichtliche Fragestellungen aufnimmt, integriert und weiterführt.

¹⁹ Zu Recht betont W. Klaiber, Die Aufgabe einer theologischen Interpretation des 4. Evangeliums, in: ZThK 82 (1985) 300–324, hier 302: »Denn gerade für das 4. Evangelium wird man erwägen müssen, ob nicht das Erfassen seiner eigentlichen theologischen Intention eine wesentliche Hilfe auch für eine historische Interpretation sein kann«.

²⁰ Vgl. hier grundlegend F. Mußner, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (QD, 28), Freiburg 1965.

pelreinigung am Anfang seines Evangeliums eine mehrfache explizit nachösterliche Deutung des Wirkens Jesu.²¹ Das Rätselwort vom Niederreißen und Aufbauen des Tempels (Joh 2,19) wird vom Evangelisten erklärt (V. 21) und mit der Bemerkung versehen: »Als er von den Toten auferweckt worden war, erinnerten sich seine Jünger, daß er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus sprach« (V. 22). Erst von Ostern her erschließen sich die Schrift und die Verkündigung Jesu, denn in der Hingabe seines eigenen Leibes vollzieht Jesus sein Heilswerk. Auch Joh 2,17 muß aus dieser Perspektive verstanden werden: »Seine Jünger erinnerten sich aber daran, daß geschrieben steht: Der Eifer um dein Haus wird mich verzehren«. Indem der Evangelist den Aorist aus Ps 68,10LXX in ein Futur verwandelt, richtet er nachdrücklich aus nachösterlicher Perspektive das gesamte Evangelium auf den Tod Jesu am Kreuz aus.²² Wiederholt verweist Johannes mit kurzen Kommentarworten auf den Tod Jesu (vgl. Joh 11,13; 12,16.33; 13,7; 18,32; 20,9), wobei das Motiv des »Erinnerns« bzw. »Noch-nicht-Verstehens« in Joh 12,16; 13,7 den johanneischen Denkansatz nochmals deutlich benennt. Jesu Einzug in Jerusalem und seine Deutung unter Rückgriff auf Sach 9,9 verstehen die Jünger zunächst nicht, »als aber Jesus verherrlicht worden war, erinnerten sie sich, daß dies von ihm geschrieben stand und sie dies ihm getan hatten« (Joh 12,16). Jesu ungewöhnliches und für die Jünger gleichermaßen überraschendes und irritierendes Verhalten bei der Fußwaschung wird Petrus erst von Kreuz und Auferstehung her verstehen können.²³ Auch für das leere Grab sind Kreuz und Auferstehung die Verstehensbedingungen; Petrus und dem Lieblingsjünger²⁴ bleibt das außergewöhnliche Geschehen rätselhaft, »denn sie verstanden die Schrift noch nicht, daß er von den Toten auferstehen müsse« (Joh 20,9). Erst in der nachösterlichen Anamnese eröffnet sich Jesu vorösterliche Geschichte. Schon von diesem Denkansatz her kommt dem Kreuz in der johanneischen Theologie eine konstitutive Bedeutung zu, Johannes ist neben Paulus und Markus der Repräsentant urchristlicher Kreuzestheologie.²⁵

²¹ Vgl. *M. Hengel*, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, in: *JBTh* 4 (1989) 249–288, hier 271f.

²² Vgl. *Hengel*, Schriftauslegung, 271.

²³ In Joh 13,7 verweist *μετὰ ταῦτα* auf die Zeit nach der Auferstehung Jesu, vgl. Joh 2,22; 8,28; 12,16; 14,20; 20,9. Vgl. zur Analyse von Joh 13,1–17 *H. Kohler*, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium (*ATHANT*, 72), Zürich 1987, 192–229.

²⁴ Vgl. zu Joh 20,2–10 *T. Lorenzen*, Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium (*SBS*, 55), Stuttgart 1971, 24–37.

²⁵ Gegen *E. Käsemann*, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980, 111; *U. B. Müller*, Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium, *KuD* 21 (1975) 49–71; *W. Marxsen*, »Christliche« und christliche Ethik im Neuen Testament, Gütersloh 1989, 253 (»Für

Die Möglichkeit des nachösterlichen »Erinnerns« eröffnet der Paraklet,²⁶ von dem es in Joh 14,26 heißt: »Der Paraklet aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, jener wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch sagte.« Der Evangelist notiert in Joh 7,39 ausdrücklich, der Geist könne erst nach Ostern empfangen werden, und in Joh 20,21.22 ist es der Aufgestandene, der die Jünger sendet und ihnen den Geist verleiht.²⁷ Damit benennt Johannes die Verstehensbedingungen des Christusgeschehens und seines eigenen Werkes. Die Gegenwart des Parakleten ermöglicht ein vertieftes Erfassen der Menschwerdung, des Erdenwirkens, des Leidens und der Erhöhung und Verherrlichung Jesu Christi. Zugleich gewährt der Paraklet jenes Erinnern an die Werke und Worte Jesu, die im Johannesevangelium entfaltet werden. So weiß sich die johanneische Schule auch in der Zeit der Abwesenheit Jesu umfassend vom erhöhten Herrn bestimmt und geleitet. Wenn der Paraklet nicht nur die Glaubenden erinnert und lehrt, sondern bei der Gemeinde bis in Ewigkeit ist (Joh 14,16), von Jesus zeugt und ihn in der Gemeinde verherrlicht (Joh 15,26; 16,14), den Kosmos überführt (Joh 16,8) und den Jüngern das Zukünftige verkündet (Joh 16,13), dann leitet sich das johanneische Denken ebenso wie das Johannesevangelium aus dem Bewußtsein der johanneischen Christen ab, unter der Führung des Parakleten den Glauben an den menschengewordenen Gottessohn Jesus Christus in unverwechselbarer und sachgemäßer Art und Weise zum Ausdruck zu bringen.²⁸

So wie der Paraklet die Gegenwart der Gemeinde bestimmt und ihre Zukunft erschließt, verbindet der »Lieblingsjünger« die Gemeinde in einzigartiger Weise mit der Vergangenheit des Erdenwirkens Jesu. Er bezeugt den wirklichen Tod Jesu am Kreuz (Joh 19,34b.35) und wird zum ersten Zeugen des Ostergeschehens (Joh 20,2–10). Er ist der Hermeneut Jesu und Sprecher des Jüngerkreises (Joh 13,23–26a). In der Stunde der Anfechtung bleibt er seinem Herrn treu (Joh 18,15–18) und wird so zum wahren Zeugen unter dem Kreuz und wahren Nachfolger Jesu (Joh 19,25–27).²⁹ Hinter der literarischen Figur des »Lieblingsjüngers« verbirgt sich der Gründer der johanneischen Schule, der Presbyter des 2/3 Joh, der wiederum mit

Johannes ist das Kreuz kein Heilsgeschehen«), die meinen, man könne bei Johannes nicht von einer Kreuzestheologie sprechen; zur Kritik an dieser Position vgl. auch *Kohler*, Kreuz und Menschwerdung, passim; *Hengel*, Schriftauslegung, 271ff.

²⁶ Vgl. zum Parakleten zuletzt *G. M. Burge*, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Grand Rapids 1987.

²⁷ Vgl. dazu *M. R. Ruiz*, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums* (FzB, 55), Würzburg 1987, 267ff.

²⁸ Vgl. *Mußner*, *Sehweise*, 45–51.

²⁹ Vgl. zur Analyse der Texte *Lorenzen*, *Lieblingsjünger*, 12–59.

dem bei Papias erwähnten Presbyter Johannes identisch ist (vgl. Euseb, HE III 39,4).³⁰ Indem der Evangelist den Gründer der johanneischen Schule nachösterlich zum wahren Augenzeugen und Garanten der Tradition macht, schließt sich der Kreis: Mit dem »Lieblingsjünger« und dem Parakleten vollzieht Johannes eine doppelte Verschränkung der Zeitebenen nach vorn und hinten, wobei Ostern jeweils zugleich Mitte und Ausgangspunkt ist. So weiß sich die johanneische Gemeinde in besonderer Weise mit dem irdischen und erhöhten Jesus Christus verbunden, die johanneischen Christen sind διδακτοὶ θεοῦ (Joh 6,45).

Die »johanneische Vergegenwärtigungstheologie«,³¹ deren Garant der »Lieblingsjünger« und deren Träger der Paraklet ist, erwächst aus der nachösterlichen Anamnese und vollzieht sich speziell in der johanneischen Evangelienschreibung.

III. Die Ebenen des johanneischen Denkens

Im Wirken des Parakleten wird der Abstand zwischen der Vergangenheit des Auftretens Jesu und der Gegenwart der johanneischen Schule aufgehoben. Deshalb ist das Ineinander von gegenwärtiger Glaubensbezeugung und der Fiktion historischer Augenzeugenschaft im 4. Evangelium kein Widerspruch.

Das ekklesiale »wir« in den johanneischen Schriften umfaßt sowohl auf textinterner Ebene die »Augenzeugen« des Christusgeschehens als auch auf textexterner Ebene die gegenwärtige johanneische Gemeinde.³² Die johanneische Gemeinde erblickt die Herrlichkeit des menschgewordenen Gottessohnes (vgl. Joh 1,14) und bekennt, von ihm die Fülle der Gnade empfangen zu haben (vgl. Joh 1,16). Was die Augen- und Ohrenzeugen sahen, hörten, betasteten und verkündeten (vgl. 1 Joh 1,1–4),³³ setzt sich in der Verkündigung der johanneischen Schule fort. So wie die

³⁰ Vgl. zur Begründung *Schnelle*, Antidoketische Christologie, 60–62.251f.

³¹ *J. Blank*, Krisis, Freiburg 1964, 215.

³² Vgl. zur johanneischen »Wir-Formel« *A. v. Harnack*, Das »Wir« in den johanneischen Schriften, in: *ders.*, Kleine Schriften zur Alten Kirche, Leipzig 1980 (= 1923), 626–643; *Mußner*, *Sehweise*, 66–69.

³³ Vgl. zur Analyse *G. Strecker*, Die Johannesbriefe (KEK, 14), Göttingen 1989, 55–73. Obwohl das Johannesevangelium, der 1. Johannesbrief und der 2./3. Johannesbrief jeweils unterschiedliche Verfasser haben (vgl. zu den Einleitungsfragen *Schnelle*, Antidoketische Christologie, 59–64), können auch die Briefe als Zeugnisse »johanneischen Denkens« gelten, insofern sich zahlreiche Grundüberzeugungen johanneischer Theologie sowohl im Evangelium als auch in den Briefen finden.

ersten Jünger kann auch die johanneische Gemeinde sagen: »Wir haben den Messias gefunden« (Joh 1,41b; vgl. auch Joh 1,45). Die johanneischen Christen wissen um das wahre Wesen Jesu: »Du bist der Heilige Gottes« (Joh 6,69; vgl. 1 Joh 4,14). Sie leben in der Gewißheit: »Wir sind von Gott, und wer Gott erkennt, der hört uns« (1 Joh 4,6a). Die johanneischen Christen sind Gottes Kinder (vgl. 1 Joh 3,1.2), sie sind vom Tod in das Leben hinübergeschritten, weil sie die Brüder lieben (vgl. 1 Joh 3,14; Joh 5,24). Es gilt: »Laßt uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt« (1 Joh 4,19; vgl. 1 Joh 3,14.16; 4,10f.16f). Für die johanneische Gemeinde bittet der scheidende Christus: »Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins seien wie wir« (Joh 17,11b; vgl. 17,22). Das Ineinander von Augenzeugenschaft und gegenwärtiger Gemeinderealität in der »Wir-Formel« entspricht der für Johannes typischen Verschmelzung der Zeitebenen. Eine Trennung zwischen dem verkündigenden Jesus und dem verkündigten Jesus Christus ist in der johanneischen Schule nicht möglich, weil im gegenwärtigen Wirken des Parakleten durch den Irdischen der Erhöhte und durch den Erhöhten der Irdische spricht.

Auch das Zeugnis-Motiv³⁴ erwuchs aus der nachösterlichen Anamnese und verbindet das vergangene irdische Wirken Jesu mit der Gegenwart der johanneischen Gemeinde. Wiederum ist es der Paraklet, der die lebendige Gegenwart des Vergangenen ermöglicht. Von ihm heißt es in Joh 15,26c.27: »Jener wird von mir zeugen. Und auch ihr zeugt von mir, weil ihr von Anfang an mit mir seid«. Ist Ostern die Voraussetzung für das Wirken des Parakleten, so richtet sich das Futur μαρτυρήσει in V. 26c auf textexterner Ebene auf das durch den Parakleten ermöglichte gegenwärtige Zeugnis der Gemeinde, während V. 27 das Zeugnis der Jünger im Blick hat. Im Wirken des Parakleten verschmelzen somit die Zeitebenen zu einer Einheit, das Zeugnis der Jünger setzt sich bruchlos im Zeugnis der Gemeinde fort. So wie der Täufer (vgl. Joh 1,7.8.34; 5,33) und die Schrift (vgl. Joh 5,39) für Jesus zeugen, der Vater für Jesus zeugt (vgl. Joh 5,32.37; 10,27) und Jesus wiederum von der Wahrheit (vgl. Joh 18,37) und damit vom Vater zeugt (vgl. Joh 3,31–35; 5,36; 8,18f; 10,25), so legt die johanneische Gemeinde in der Auseinandersetzung mit den Juden und den doketischen Irrlehrern Zeugnis von der Gottessohnschaft des menschengewordenen Jesus Christus ab.

Der für das johanneische Denken konstitutive Dualismus muß ebenfalls aus der nachösterlichen Anamnese des Christusgeschehens verstanden werden. Johannes bedenkt die Entscheidung der Menschen gegenüber dem fleischgewordenen Logos

³⁴ Vgl. dazu J. Bentler, *Martyria* (FThSt, 10), Frankfurt 1972.

in den Kategorien der Ablehnung und Annahme.³⁵ Hier löst sich ebenfalls der Zeitabstand zwischen dem historischen Jesusgeschick und der gegenwärtigen Gemeindesituation auf, denn damals wie heute sind Glaube und Unglaube die beiden einzig möglichen Verhaltensweisen gegenüber Jesus Christus. Die Glaubenden sind ἐκ θεοῦ (vgl. Joh 1,13; 8,47; 1 Joh 3,9f; 4,2.6), sie hören Gottes Wort (vgl. Joh 5,24; 6,45) und vollbringen den Willen Gottes (vgl. Joh 3,21; 13,15; 15,14; 1 Joh 3,10; 4,6; 5,19). Sie sind Kinder des Lichtes (Joh 12,36a) und aus der Wahrheit (Joh 18,37). Demgegenüber ist der Unglaube der Welt verhaftet, die Nichtglaubenden sind aus der Welt (vgl. Joh 8,23) und haben den Teufel zum Vater (vgl. Joh 8,44; 1 Joh 3,8.10). Damit vertritt Johannes keinen protologischen Dualismus, sondern für ihn vollzieht sich der Übergang von dem Verhaftetsein an die Welt in den Bereich Gottes durch den Glauben und somit geschichtlich.³⁶ Zudem wird bei Johannes der Kosmos keineswegs durchgehend negativ gesehen. Die Welt Gottes und die Welt des Menschen gehören ursprünglich zusammen. Bereits in der Schöpfung zeigt sich eine Vorzeitigkeit des Guten. Sie ist ein Werk des im Anfang bei Gott seienden Logos, erst nach den Schöpfungsaussagen in Joh 1,1–4 erscheint die dualistische Licht-Finsternis-Antithese in Joh 1,5. Aus Liebe sandte Gott seinen Sohn in die Welt (vgl. Joh 3,16; 10,36; 1 Joh 4,9.14). Jesus Christus ist der in die Welt gekommene Prophet bzw. Sohn Gottes (Joh 6,14; 11,27), als das vom Himmel herabgestiegene Brot gibt er dem Kosmos Leben (Joh 6,33; vgl. Joh 6,51), er ist das Licht der Welt (Joh 9,5). Jesus kam, um den Kosmos zu retten (vgl. Joh 3,17; 12,47), er ist der σωτὴρ τοῦ κόσμου (Joh 4,42). Für Johannes entscheidet sich allein an Jesus Christus

³⁵ Vgl. *Mußner*, Die »semantische Achse«, 252, der über den Verfasser des Johannesevangeliums sagt: »Er reflektiert die Jesusgeschichte als Glaubens- und Entscheidungsgeschichte und bringt das gegensätzliche Verhalten dem Logos-Christus gegenüber durch Opponenten und Adjuvanten auf die sprachliche Grundopposition ›annehmen‹/›nicht annehmen‹ ...«.

³⁶ Vgl. zum grundlegenden Unterschied zwischen einem gnostisch-protologischen Dualismus und dem johanneischen Dualismus bes. *K. W. Tröger*, Ja oder Nein zur Welt. War der Evangelist Johannes Christ oder Gnostiker?, in: *TheolVers* 7 (1976) 61–80; *ders.*, Die gnostische Anthropologie, in: *Kairos* 23 (1981) 31–42. Von einem gnostisch-dualistischen System kann sinnvoll erst dann gesprochen werden, wenn der Schöpfergott und damit auch die Schöpfung in einen protologischen Dualismus mit hineingenommen werden. Davon ist Johannes weit entfernt! Sachlich und terminologisch unpräzise *J. Becker*, Das Evangelium des Johannes (ÖTKNT, 4/1), Gütersloh und Würzburg 1979, 150f, der von einem »gnostisierenden Dualismus« einer älteren johanneischen »Schicht« und des Evangelisten spricht, zugleich aber annimmt, zentrale Elemente des späteren gnostischen Dualismus seien hier noch nicht enthalten. Zu einem solchen Ergebnis kann man nur gelangen, wenn eine unscharfe Definition von »Gnosis«, »Gnostizismus« und »gnostisch« vorliegt und einzelne Johannestexte isoliert, aus dem Gesamtzusammenhang des Evangeliums herausgenommen und tendenziös interpretiert werden.

die Heilsfrage, konsequenterweise bleiben all jene in der Finsternis, die sich der Christusoffenbarung verweigern. Der johanneische Dualismus kann somit sachgemäß als Entscheidungsdualismus bezeichnet werden, weil die Entscheidung des Menschen angesichts der Christusbotschaft sein Woher und sein Wohin bestimmt. Die pragmatische Funktion des johanneischen Dualismus³⁷ ist offenkundig: Der Evangelist gelangt zu einer Deutung der gegenwärtigen Gemeindesituation, die er zugleich im Offenbarungsgeschehen selbst verankert. Mit dem Auftreten Jesu begann jene unabwendbare Scheidung zwischen Glaube und Unglaube, die bis heute anhält und die johanneische Gemeinde bedrängt.

Mit der nachösterlichen Anamnese und dem Dualismus ursächlich verbunden sind die räumlichen Dimensionen des johanneischen Denkens.³⁸ Die im antiken Weltbild getrennten Räume des göttlichen »Oben« und des irdischen »Unten« sind in Jesus Christus vereint. Der Offenbarer »ist von oben her« (Joh 8,23), er kommt vom Himmel und ist über allem (vgl. Joh 3,31; 6,38). Über dem Inkarnierten ist der Himmel offen, als auf- und absteigender Menschensohn ist er mit der himmlischen Welt verbunden (vgl. Joh 1,51; 3,13). Weil der Offenbarer selbst nicht ἐκ τοῦ κόσμου ist, sind auch die Seinen nicht aus der Welt (vgl. Joh 17,16). Demgegenüber stammen die Nichtglaubenden (vgl. Joh 8,23) ebenso wie die Irrlehrer (vgl. 1 Joh 4,5) aus der Welt, und der Unglaube ist auf das »Untere« ausgerichtet (Joh 8,23: εἶναι ἐκ τῶν κάτω). Der natürliche Mensch jenseits des Glaubens bindet sich an das Irdische (vgl. Joh 3,6a) und muß deshalb »von neuem« und somit »von oben« (Joh 3,3.7: ἄνωθεν)³⁹ geboren werden, um in das Reich Gottes einzugehen. Dies gewährt der himmlische Offenbarer den Glaubenden in der Taufe aus Wasser und Geist (Joh 3,5).⁴⁰ Dadurch erhalten die johanneischen Christen Anteil an der Lebensfülle Christi, sie haben das ewige Leben und werden umfassend vom Geist bestimmt (vgl. Joh 3,6b.8c). Jesus selbst ist das vom Himmel kommende Brot des Lebens (vgl. Joh 6,35ff), das allein rettet. Wer von diesem Brot ißt, wird nicht sterben, sondern in Ewigkeit leben (vgl. Joh 6,50ff). Wie in der Menschwerdung Jesu Christi (vgl. Joh 1,14) verschränken sich in der Taufe und der Eucharistie der

³⁷ Vgl. dazu *Onuki*, Gemeinde und Welt, 93ff.

³⁸ Vgl. hierzu *J. A. Bühner*, Denkstrukturen im Johannesevangelium, in: ThBeitr 13 (1982) 224–231.

³⁹ Es ist charakteristisch für das johanneische Denken, daß ἄνωθεν zugleich »von neuem« und »von oben« meint, gegen *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes (KEK, 2), Göttingen 1968, 95, Anm. 2, der für Joh 3,3.7 nur »von neuem« gelten lassen will.

⁴⁰ Zur Auslegung dieser umstrittenen Stelle vgl. *Schnelle*, Antidoketische Christologie, 202ff.

»untere« und »obere« Bereich, dringt das Göttliche in die Welt ein. Schließlich: Der von Gott (Joh 14,16.26) bzw. Jesus Christus (Joh 15,26; 16,7) und damit »von oben« gesandte Paraklet verbindet in der Gegenwart der johanneischen Schule die himmlische und irdische Welt, so daß die johanneischen Christen auch nach der Erhöhung und Verherrlichung des Gottessohnes umfassend mit der himmlischen Welt verbunden sind.

Der Verschränkung der Räume entspricht bei Johannes eine Verschränkung der Zeitebenen. Traditionell zukünftige Vorgänge reichen bereits in die Gegenwart hinein (Joh 5,25: »Amen, Amen, ich sage euch: Es kommt die Stunde und sie ist schon da, daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden und die sie hören, werden leben«). Die eschatologischen Ereignisse haben eine präsentische Realität, das Zukünftige bestimmt die Gegenwart (vgl. Joh 3,18). Auch in die Vergangenheit ragt die Gegenwart hinein: »Ehe Abraham war, bin ich« (Joh 8,58). Schon Mose schreibt von Jesus (vgl. Joh 5,46), und der Täufer bezeugt, daß der nach ihm kommende Jesus Christus vor ihm war (Joh 1,15.30). In der gegenwärtigen Begegnung mit dem Wort des Offenbarers vollzieht sich bereits das Gericht, in der Gegenwart fällt die Entscheidung über die Zukunft (vgl. Joh 12,48). Der Glaube gewährt jetzt vollgültigen Anteil am Leben; wer dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht schauen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm (vgl. Joh 5,14.26). Weil im Glauben das Heilsgut des ewigen Lebens gegenwärtig ist, vollzieht sich der Schritt vom Leben zum Tod nicht in der Zukunft, sondern er liegt für den Glaubenden bereits in der Vergangenheit (vgl. Joh 5,24).

Die präsentischen Aussagen decken aber das gesamte Spektrum der johanneischen Eschatologie nicht ab, vielmehr erfordert gerade der spezifisch johanneische Denkansatz auch futurisch-eschatologische Aussagen. Die nachösterliche Anamnese vollzieht sich ja bereits in einem Zeitabstand, von der textinternen Ebene des Evangeliums aus gesehen befinden sich die johanneischen Christen bereits in der Zukunft, so daß sie gerade futurisch-eschatologische Aussagen auf ihre Gegenwart beziehen dürfen. Der Glaube hebt die Zeit nicht auf, sondern gibt ihr eine neue Qualität und Ausrichtung. Gerade die Gegenwart des Heils im Glauben an Jesus Christus eröffnet der johanneischen Gemeinde eine Zukunft, die vom Wirken des Parakleten und der Erwartung des Wiederkommens Jesu geprägt ist. Johannes entfaltet diese Thematik vor allem in den Abschiedsreden, deren eigentlicher Adressat die textexterne Leser- und Hörergemeinde ist.⁴¹ Sie soll nach dem Willen des Vaters und des Sohnes bewußt in der Welt leben (vgl. Joh 17,15a: »Ich bitte dich nicht, daß

⁴¹ Vgl. hierzu *Onuki*, Gemeinde und Welt, 117ff.

du sie aus der Welt nimmst«), wo sie den Bedrängnissen der Zeit ausgesetzt ist (vgl. Joh 15,18). Zur Deutung und Bewältigung der durch Trauer (λύπη in Joh 16,6.20.21.22) gekennzeichneten Gemeindesituation dienen die Ausblicke auf die Wiederkunft Christi. So bezieht sich Joh 14,2f zweifellos auf die Parusie Christi:⁴² »In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um euch eine Stätte zu bereiten? Und wenn ich fortgegangen bin, um euch eine Stätte zu bereiten, werde ich wiederum kommen und euch zu mir nehmen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin«. Erst das Wiederkommen des Sohnes ermöglicht den Glaubenden ein den Nöten der Gegenwart und Zukunft enthobenes nicht endendes Sein beim Vater.⁴³ Damit werden die präsentischen Heilsaussagen nicht relativiert, sondern unter der Perspektive der Gemeinderealität präzisiert: Das Leben in Gegenwart und Zukunft ist vom Heilswillen des Vaters umspannt. Unter dieser Perspektive müssen auch die Ausblicke auf die Parusie Christi in Joh 14,18–21; 14,28; 16,13e; 16,16 gesehen werden,⁴⁴ denn die Verheißung des Wiedersehens mit dem Sohn zielt auf die Umwandlung der die Gemeinde bedrückenden λύπη in die endzeitliche χαρά (vgl. Joh 16,20–22).

Auch die Ankündigung einer endzeitlichen Totenaufweckung⁴⁵ in Joh 5,28.29; 6,39.40.44.54⁴⁶ zielt auf die textexterne Lesergemeinde. Im Glauben sind

⁴² Vgl. hier G. Fischer, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f (EH, 23/38), Frankfurt 1975.

⁴³ Gegen Becker, Joh I, 246, der ohne hinreichende Begründung behauptet: »Sendung und Parusie sind nun identisch (3,17f; 5,24f)«.

⁴⁴ Vgl. zum Einzelnachweis Schnelle, Abschiedsreden, 68ff. Gegen R. Bultmann, Die Eschatologie des Johannesevangeliums, in: ders., Glauben und Verstehen, I, Tübingen⁸ 1980, 134–152, hier 144: »Es ist also nicht so, daß die von anderen als in die Zeit fallendes Ereignis erwartete Parusie von Johannes geleugnet würde und gar zu einem Seelenvorgang, einem Erlebnis umgedeutet würde. Vielmehr Johannes öffnet dem Leser die Augen: die Parusie ist schon gewesen! Jene naive Teilung in eine erste und zweite Parusie, die wir anderswo finden, wird verworfen. Stünde das eigentliche Kommen Jesu noch aus, so wäre Jesu faktisches Kommen mißverstanden«. Die von Bultmann hier aufgestellte und dann von vielen Exegeten übernommene Alternative zwischen dem erfolgten »eigentlichen« Kommen Jesu und seinem Wiederkommen entspricht gerade nicht dem johanneischen Denken. Für Johannes relativiert die zukünftige Parusie Jesu Christi nicht die Gegenwart des Heils, sondern von der textexternen Ebene der angesprochenen Gemeinde aus gesehen erfordert gerade die andauernde Heilsgegenwart die Gewißheit, daß auch die Zukunft von Jesus Christus bestimmt ist, weil die Gemeinde bereits in dieser Zukunft und auf diese Zukunft hin lebt.

⁴⁵ Vgl. zur Analyse der Texte Blank, Krisis, 172ff. Vgl. aber die leichte Selbstkorrektur in: ders., Das Evangelium nach Johannes (Geistliche Schriftlesung, 4/1b), Düsseldorf 1981, 38f.

⁴⁶ Den eschatologischen Ausblick ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ halten u. a. für ursprünglich: E. Schweizer, Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, in: ders., Neotestamentica, Zürich 1963, 371–396, hier 386f; C. K. Barrett, The Gospel According to St. John, London² 1978; 294; U.

die johanneischen Christen bereits vom Tod ins Leben hinübergeschritten, in der Gegenwart fiel die Entscheidung über die Zukunft. Der Glaube bewirkt aber nicht die Auferweckung von den Toten, an keiner Stelle im johanneischen Schrifttum wird gesagt, daß der Glaubende bereits auferstanden sei.⁴⁷ Der johanneische Lebensbegriff schließt den physischen Tod nicht aus! Vielmehr vollzieht sich die Auferstehung als Wiedererweckung bzw. Neuschaffung des Leibes in der Begegnung mit Jesus, dem der Vater die Macht gab, Menschen vom Tod aufzuwecken (vgl. Joh 5,21). Auf der textinternen Ebene illustriert dies die Lazarusperikope (Joh 11,1–44),⁴⁸ in der Jesus als Herr über Leben und Tod erscheint. Im Kontrast zur jüdischen Zukunftshoffnung (vgl. Joh 11,24) betont Jesus: »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; und jeder, der lebt und glaubt an mich, der wird nicht sterben in Ewigkeit« (Joh 11,25.26). Weil Jesus selbst in Raum und Zeit Lazarus begegnet und ihn ins Leben zurückholt, bedarf es in diesem Fall keiner zukünftigen Totenaufweckung. Die johanneische Gemeinde hingegen befindet sich in einer gänzlich anderen Situation: Jesus ist beim Vater, und erst bei seiner Parusie werden die Glaubenden ihm begegnen. Bei seiner Wiederkunft wird Jesus vollziehen, was in der Gegenwart für die Glaubenden bereits entschieden, aber noch nicht eingetreten ist: die Auferweckung von den Toten. Präsentische und futurische Eschatologie sind bei Johannes keine Gegensätze, sondern sie ergänzen einander: Was in der Gegenwart festgeschrieben wurde, hat auch in der Zukunft Bestand.⁴⁹

Wilckens, Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6,51c–58), in: J. Gnülka (Hg), Neues Testament und Kirche (= Fs. R. Schnackenburg), Freiburg 1974, 220–248, hier 242; B. Kollmann, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (GTA, 43), Göttingen 1990, 117.124.

⁴⁷ Dies wird von jenen übersehen, die von einer »Individualisierung«, ausschließlichen »Gegenwartsbestimmung« und »Weltverlust« der johanneischen Eschatologie sprechen (so - Becker, Joh I, 247). Im Hintergrund steht hier natürlich die Johannesinterpretation R. Bultmanns, der unter Aufnahme älterer Ansätze (Wellhausen, Spitta) nur die präsentische Eschatologie als »genuin« johanneisch ansah; vgl. exemplarisch seine Auslegung von Joh 5,24–30 in: Bultmann, Joh, 183–197.

⁴⁸ Vgl. zur Analyse Schnelle, Antidoketische Christologie, 141–150.

⁴⁹ Für die sachliche Notwendigkeit futurischer Aussagen innerhalb der johanneischen Eschatologie votieren u. a. Barrett, Joh, 67–70; W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments (GNT, 3), Göttingen³ 1976, 261f; L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments (hg. v. J. Roloff), Göttingen³ 1978, 640–643; J. Gnülka, Neutestamentliche Theologie (NEB NT, Ergänzungsband 1), Würzburg 1989, 140f. Die nach wie vor klarste Gegenposition zu Bultmanns Interpretation der johanneischen Eschatologie findet sich bei G. Stählin, Zum Problem der johanneischen Eschatologie, in: ZNW 33 (1934) 225–259.

IV. Folgerungen und Perspektiven

Erklärungen des Johannesevangeliums, die mit monokausalen literarkritischen Modellen oder religionsgeschichtlich unscharfen Klassifizierungen arbeiten, werden dem Jetzttext des Evangeliums, den vorjohanneischen Traditionen und der Theologie des 4. Evangelisten nicht gerecht. Vielmehr erfordert das Johannesevangelium Interpretationsansätze, die seine Entstehung historisch plausibel und damit nachvollziehbar darstellen, eine vielschichtige (mündliche und schriftliche) vorjohanneische Traditionsbildung in den Blick nehmen, die Stellung des Johannesevangeliums zu den anderen großen Traditionskreisen des Urchristentums (Paulus, Synoptiker) nicht nur antithetisch bestimmen und die Theologie des Evangelisten aus seinen eigenen Denkvoraussetzungen entwickeln.

Zwar wird die Literarkritik bezogen auf begrenzte Texteinheiten unabdingbare Voraussetzung für traditions-, form- und redaktionsgeschichtliche Analysen bleiben, aber sie kann nicht der – teilweise geradezu mechanisch angewandte – Schlüssel zur Lösung aller johanneischen Rätsel sein.

Ebenso sind religionsgeschichtliche Zuordnungen nur dann sinnvoll, wenn eine genaue Definition der jeweiligen religionsgeschichtlichen Phänomene vorliegt. Von »Gnosis«, »gnostisch«, »gnosisnahe« oder »gnostisierende(r) Theologie«⁵⁰ kann im Hinblick auf Johannestexte nur gesprochen werden, wenn der Schöpfer, die Welt und auch die Menschen bereits Bestandteile eines protologisch-dualistischen Systems sind.⁵¹ Dies läßt sich aber für keinen johanneischen Text nachweisen! Der Begriff »Judenchristentum« oder »judenchristlich« sollte nur dann aufgenommen werden, wenn nicht eine genetische Definition⁵² (Judenchristen als Christen, die als Juden geboren wurden), sondern eine präzise theologische Definition vorgenommen wird. Dann ergeben sich zwei Kriterien für »judenchristlich«:⁵³ 1. Das Bekenntnis zu Jesus Christus; 2. Die Einhaltung des Gesetzes als hervorstechendes

⁵⁰ So Becker, Joh I, 55.

⁵¹ Vgl. zu den Definitionsproblemen von »Gnosis« und »Gnostizismus« G. Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten (FRLANT, 138), Göttingen 1986, 195–202, der als Präzisierung des Phänomens folgendes Kriterium vorschlägt: »Die Welt (und der Mensch als irdisches Wesen) ist die Schöpfung eines aus der Lichtwelt gefallen Wesens (Demiurg) und damit Produkt widergöttlicher Macht« (aaO. 200).

⁵² So verwenden faktisch den Begriff »Judenchristentum« in ihren Studien J. L. Martyn, History and Theology in the Fourth Gospel, Nashville ²1979; K. Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus (BThSt, 5), Neukirchen ²1983.

⁵³ Vgl. G. Strecker, Judenchristentum und Gnosis, in: K. W. Tröger (Hg), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Berlin 1980, 261–282, hier 261ff.

Merkmal jüdischer Lebenspraxis. Bereits in Joh 1,17 stehen sich aber Christus und das Gesetz antithetisch gegenüber, das Gesetz gehört als »euer Gesetz« auf die Seite der Juden (vgl. Joh 7,19; 8,17; 10,34; 15,25; 18,31; 19,7), während die johanneischen Christen das Stadium einer Gesetzesreligion längst hinter sich gelassen haben (vgl. Joh 4,20ff). Bei Johannes hat das Gesetz weder soteriologische noch ethische Bedeutung, so daß dieser Befund gegen eine judenchristliche Interpretation des 4. Evangeliums spricht.⁵⁴

Einer Neubestimmung bedarf die Stellung des Johannesevangeliums zu den Synoptikern⁵⁵ und Paulus.⁵⁶ Die hier seit langer Zeit allein dominierende Frage nach literarisch nachweisbaren Abhängigkeiten versperrt den Blick auf den Einfluß, den die Synoptiker und Paulus auf die Bildung johanneischer Traditionen und die johanneische Theologie hatten.

Im Zentrum zukünftiger Johannesexegese muß aber die Frage nach dem spezifisch johanneischen Denken, seinen Voraussetzungen, seinem Ausgangspunkt, seiner Entfaltung und seiner literarischen Gestaltwerdung stehen, so wie dies in den vorangehenden Ausführungen angedacht wurde. Dabei sollte das Prinzip der »reinen Form« aufgegeben werden, wonach sich ein ntl. Autor nur innerhalb eines ihm vom Exegeten zugedachten Rahmens bewegen darf, alles darüber Hinausgehende aber »Redaktoren« zugeschrieben wird. Vielmehr ergeben sich die verschiedenen Ebenen und Perspektiven johanneischen Denkens (1. zeitlich: Jesu Sein vor aller Zeit; Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; vor- und nachösterlich; 2. räumlich: »oberer« und »unterer« Bereich; 3. literarisch: textinterner Weg des ewigen Logos vom Vater zum Vater — in der Zeit lebende textexterne Lesergemeinde) folgerichtig aus der Situation des Evangelisten, der seine Evangelienschreibung als nachösterliche Anamnese des Christusgeschehens in der Gegenwart des Parakleten vollzieht.

⁵⁴ Eine andere Interpretation vertritt S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* (NovTest Suppl. 42), Leiden 1975.

⁵⁵ Vgl. hier bes. F. Neirynck, *Jean et les Synoptiques* (BETL, 49), Leuven 1979.

⁵⁶ Vgl. hierzu R. Schnackenburg, *Paulinische und johanneische Christologie*, in: *ders.*, *Das Johannesevangelium. Ergänzende Auslegungen und Exkurse* (HThK, 4/4), Freiburg 1984, 102–118; D. Zeller, *Paulus und Johannes*, in: BZ 27 (1983) 167–182; U. Schnelle, *Paulus und Johannes*, in: EvTh 47 (1987) 212–228.